



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



007-01

SOBRE LA VERDAD

Jacques Maritain

(Capítulo I del libro 'Reflexiones sobre la Inteligencia y sobre su vida propia'. 1924)

I. ¿Qué es la verdad? Pilato no esperó la respuesta, pues tenía la pregunta por insoluble. Esa es la razón por la que la Verdad no le respondió. El filósofo sí debe ensayar una respuesta.

Mas, la manera en que el idealismo filosófico hace la pregunta es difícilmente mejor que aquella de Pilato. Desde Kant, la inteligencia sólo puede repetir *quid est veritas?*, como una duda que sólo necesita la maravillosa audacia de ser formulada, y que le basta con expresarla por no ser posible dar una respuesta.

La gran debilidad del fundador del criticismo es no haber sido suficientemente crítico. Carece del coraje crítico (del coraje de juzgar). Él fue alertado por Hume de su sueño dogmático, pero no fue a la raíz del problema del conocimiento. No vio esas raíces. Usa una infinidad de pre-concepciones que heredó sin criticar de la filosofía de su tiempo; los residuos de Descartes - Leibniz - Wolff conforman en su pensamiento un enorme 'caput mortuum' ('sustancia sobrante sin uso', según los alquimistas).

Antes de la segunda edición de la ‘Crítica de la Razón Pura’, Kant pensó que el idealismo metafísico merecía una refutación seria, pues siempre creyó – y tenía razón para creer –, aunque ingenuamente, en la existencia de la cosa en sí. Creyó tan ingenuamente que, como lo notó Jacobi, sin esa creencia no se puede entrar en su sistema, aunque con ella no se puede permanecer en él. Era un ingenuo acosado por el escrúpulo intelectual; ¡cuánto más ingenuo que Pascal! ¡Cuánto menos intrépido que Tomás de Aquino!

Cree ingenuamente en el valor eterno de la física newtoniana, en la rigidez absoluta, en la necesidad metafísica de la ciencia físico-matemática y su determinismo (un acontecimiento libremente producido en la serie de los fenómenos sería un escándalo terrible, que reduciría la ciencia a pedazos), en la pre-concepción total del mundo de la geometría, al igual que el mundo de la percepción sensible (puede así ser acusado justificablemente de profesar, en lo que se refiere a las matemáticas, un realismo y un dogmatismo exagerados).

Se muestra sobre todo ingenuo en que, en su extrema reverencia a su tiempo, toma como punto de referencia y como patrón para construir una teoría del conocimiento un producto tan artificial y tan particular, tan complejo, tan mezclado como lo que hoy día solemos llamar “la ciencia” positiva (la ciencia de los fenómenos).

La mayoría de los filósofos posteriores a Kant son en esto tan ingenuos como él; no se dan cuenta que los materiales sobre los cuales trabajan, engañosos por ser demasiado particulares, no pueden sino inducirlos a verdades disminuidas; los positivistas franceses y los empíricos ingleses no piensan más que en las particularidades de las ciencias del detalle fenomenal; el Sr. Russell no piensa más que en las particularidades de las matemáticas puras; los Sres. Blondel y Bergson (sólo los identifiqué en este punto preciso) no piensan, para criticar la inteligencia “conceptual”, más que en las particularidades propias de un determinado *mal uso* de la razón en las ciencias. Todas bases obviamente demasiado estrechas para sustentar la metafísica de la verdad que llamamos crítica del conocimiento.

Por el contrario, es sobre los datos más primitivos y más universales que será necesario hilvanar el orden natural de los problemas a considerar. Este es el orden que intentaremos encontrar aquí.

II. ¿Qué es la verdad? He aquí, me parece, la primera pregunta que el intelecto filosófico se plantea a sí mismo cuando, ya sea haciendo obra de conocimiento y ciencia o ejerciendo su reflexión lógica, se propone determinar, por la reflexión crítica (que es una reflexión más elevada y de carácter metafísico), la naturaleza y el valor del conocimiento en sí mismo.

Cada vez que adhiere a algún objeto por medio de un juicio, la inteligencia afirma al mismo tiempo, de hecho y en su acción propia (*in actu exercito*), que ella es verdadera juzgando así, y que tiene la verdad. Por tanto, la primera pregunta que se presenta a la reflexión crítica – antes de la pregunta más profunda ¿qué es conocer? – es: ¿qué es la verdad, así afirmada de hecho por el intelecto cada vez que juzga?

La respuesta espontánea del sentido común es: *la verdad es lo que es*; o más bien – ya que la verdad del conocimiento aquí en cuestión debe obviamente encontrarse en el intelecto que conoce, puesto que es una cierta perfección de dicho intelecto –, *la verdad es la conformidad del intelecto con lo que es*.

Esta respuesta nos proporciona un punto de partida indispensable, porque en todo lo tocante a las cuestiones primeras es preciso comenzar por las declaraciones naturales de la inteligencia común, a fin de someterlas a la prueba de la reflexión crítica.

Aquí, por otra parte, no se trata todavía de ejercer científicamente esta reflexión, esto es, de proceder según el orden y el método de la Crítica constituida como ciencia; se trata muy precisamente de despertar la reflexión crítica, y de exponer al intelecto, por el método del descubrimiento, a la Crítica misma.

Aceptando por hipótesis la legitimidad de la actitud naturalmente dogmática de la inteligencia, al colocarnos en el seno de las convicciones natu-

rales del sentido común, veremos surgir por sí mismo el problema crítico y, al mismo tiempo, podremos determinar desde ya algunas soluciones que, supuesto el valor de nuestras facultades cognitivas, se encontrarán científicamente establecidas, pues se volverán propiamente objeto de saber cuando la Crítica, una vez constituida y consciente de sí misma, tenga reflexivamente establecida como conclusión científica, por reducción al absurdo, esta pre-concepción de si misma.

Tal es de hecho, como nos ha sido propuesta en el desarrollo histórico del puro pensamiento filosófico, quiero decir en la antigua Grecia, la manera en que el problema de la verdad hizo surgir la especulación crítica. Una vez construida la doctrina del conocimiento, la teoría de la verdad aparecerá como la coronación. Pero es por esta misma teoría de la verdad, esbozada en primer lugar bajo el refugio protector del sentido común, que ella ha nacido como disciplina especial, separándose del fondo común de las ciencias filosóficas.

Retengamos pues las declaraciones naturales de la inteligencia común para, basados en ellas, determinar lo que pertenece a las reducciones al imposible de la reflexión crítica, a confirmar más adelante.

Ahora bien, sé naturalmente de una manera muy clara lo que es la verdad, al menos cuando no se me pide decirlo a otros; y si me veo obligado a decirlo, ¡bien!, encuentro en efecto que la verdad supone dos términos, lo que se conoce y lo que conoce, y una relación de conformidad entre uno y otro.

¿Pero qué es lo que conozco? Conozco lo que es; y cuando el sentido común dice lo que es, entiende lo que se encuentra por cuenta propia fuera de la nada, lo que existe fuera de mi intelecto e independientemente de él. Nada, pues, expresa mejor eso que conozco bien, y que llamo verdad, que esta fórmula: *conformidad del intelecto con lo que es*.

Anticipo que va a ser un poquito fatigoso precisar esto de manera conveniente. Al principio, el intelecto se deja llevar de un esfuerzo demasiado grande. Con el pretexto de evitar divergencias entre el ser y el pensamiento verdadero, tiende a afirmar muy uniformemente una *identidad*

absoluta entre el ser y el pensamiento. Es lo que decía Parménides, antiguo y venerable padre de los metafísicos: “*El pensamiento, y lo que se ha pensado, es uno...*”. Santas y condenables palabras, llenas de sabiduría y locura. Lo que pienso cuando digo verdad, es la cosa misma. Así, pues, el pensamiento de la cosa, es la cosa misma, o al menos una clase de calco que coincide en todo con la cosa, en el que todas las condiciones de la una son las condiciones del otro.

Inmediatamente surgen las dificultades más temibles y se precipitan sobre el filósofo. Helo aquí comprometido, a pesar suyo, en la teoría del conocimiento cuando todavía no se ha preguntado: ¿qué es el conocimiento?, sintiéndose todavía satisfecho al respecto con los conceptos espontáneos del sentido común, y dispuesto solamente a considerar esa relación de conformidad entre el conocimiento y su objeto que llamamos verdad.

III. - El intelecto conoce. ¿Se puede decir que el intelecto coincide absolutamente y bajo todos los aspectos con todo lo que conoce? ¿Cuándo veo un árbol o una piedra, me convierto en piedra o árbol? ¿Es mi inteligencia, como lo pensaban los primeros “fisiólogos” de Grecia, una amalgama de todos los elementos del mundo y de todas las calidades que puede conocer?

Pero, para conocer, hay en mi otra cosa que los sentidos. La inteligencia, penetrando las apariencias sensibles, descubre en las cosas determinaciones intemporales y necesarias legibles solamente por ella, de las que se apodera por medio de sus ideas. Trabaja sobre lo que son las cosas, y eso es en ella un mundo de esencias universales, tal como lo es el mundo de los números en la inteligencia del matemático.

¿Será necesario, por tanto, (si la relación del ser con el pensamiento es una relación de identidad pura y simple) pitagorizar y platonizar, y decir que solamente estas esencias universales, necesarias e intemporales, son verdaderas; que el mundo inteligible que constituyen es el mundo real, el mundo de la existencia, y que el mundo sensible no es más que una sombra que miente, el flujo brisa-razón de Heráclito?

Mas, la inteligencia se dirige siempre hacia al ser que ve. En todas partes está en su presencia; cada vez que conoce, posee el ser. La idea del ser es el tejido común del pensamiento. Entonces, ¿es necesario creer también que hay una tela común de las cosas: el ser uno y siempre el mismo? ¿es necesario escuchar a Parménides afirmar que ninguna multiplicidad existe, que no hay más que el ser, y decir con el viejo Xenófanes, con Lessing y Gæthe: uno y todo?

Dejemos por ahora la simple aprehensión de las cosas. ¿Estaremos más acertados del lado del acto de juzgar, que es la perfección misma de la inteligencia? Los conceptos con los cuales se construye el juicio difieren entre sí, porque si no, al juzgar, no dirían nada del conjunto: el concepto poeta es otro que el concepto de Edmond Rostand. Por lo tanto, digo o podría decir: “Edmond Rostand es poeta”. Pero hacer este juicio equivale a decir: “Lo que nombro Edmond Rostand y lo que nombro poeta son una misma cosa”, en otras palabras, decirlo equivale a identificar “poeta” y “Edmond Rostand”. ¿Cómo puede ser esto posible, si el ser y el pensamiento coinciden absolutamente y bajo todo respecto? Siendo el pensamiento “poeta” y el pensamiento “Edmond Rostand” pensamientos diferentes, ¿cómo podemos identificar la cosa poeta con la cosa Edmond Rostand?

Heme aquí lanzado en las espinas de Megara. Tomando por principio, dicho por Simplicius, que “son distintos esos cuyos conceptos son distintos”, los megáricos [Escuela megárica de Euclídes] enseñaban la incomunicabilidad de las ideas y la imposibilidad del juicio. Puesto que el logos de “Sócrates” es otro que el logos de “blanco”, si digo “Sócrates es blanco”, introduzco en Sócrates otro cosa que Sócrates, divido a Sócrates de sí mismo; si digo: “Edmond Rostand es poeta”, separo a Edmond Rostand de sí mismo. “Koriskos es hombre”, ¿lo mismo? Pero “hombre” es otra cosa que “Koriskos”, luego Koriskos es otra cosa que Koriskos. No se puede decir Koriskos es Koriskos, Edmond Rostand es Edmond Rostand como el Corán ha dicho Dios es Dios. Definitivamente la sabiduría es amarga.

¿Y el razonamiento? ¿Qué nos aporta la tercera operación del intelecto? El razonamiento es un movimiento esencialmente lógico, inmanente del intelecto, que progresa a partir de un principio de necesidad; en el conocimiento aparece

como un desarrollo del pensamiento según las leyes inflexibles de conexión de los conceptos. Si el ser y el pensamiento son absolutamente idénticos, ¿deberé decir, por tanto, eso mismo del ser?

Heme aquí atrapado esta vez en las redes de Spinoza y Hegel. El mundo será para mi el autodesarrollo de un principio inmanente, Substancia o Idea, el puro despliegue de la Lógica en la necesidad absoluta de una concatenación universal por método de deducción analítica, o de una evolución eterna por método de oposiciones y síntesis. Ésta es la manera moderna – en el fondo muy inferior, tanto como el razonamiento es inferior a la intuición y el movimiento al acto inmóvil – de restaurar el monismo del viejo Parménides.

IV. Estas dificultades no son pequeñas. La presión que ejercen sobre el intelecto obligaron a los antiguos a un largo esfuerzo filosófico, que los llevó poco a poco, por una parte, a separar la ciencia lógica, en su originalidad propia, de toda confusión con el conocimiento, como la habían concebido los primeros sabios, y, por otra, a formular al mismo tiempo visiones críticas, ciertamente más profundas que muchas teorías modernas, pero mezcladas a su propia lógica, a su metafísica, a su psicología, sin agruparlas en un “tratado” especial. (Por eso tantas buenas almas se imaginan que la Crítica del Conocimiento comienza con Kant, como la Libertad con la Revolución francesa).

¿A qué término tendió esencialmente este esfuerzo filosófico? ¿De qué manera podrían superarse las dificultades indicadas?

¿Será necesario levantar sobre Parménides una mano *parricida*, como ha dicho Platón, y negar pura y simplemente toda identidad entre el ser y el pensamiento?

Entretanto ¿en qué deviene la verdad, conformidad del intelecto con lo que es? Si tenemos, por una parte, el ser independiente de mi intelecto y, por la otra, mi intelecto, y entre uno y otro no se produce de manera alguna una identidad propiamente dicha, entonces mi intelecto no alcanzará más que una semejanza del ser, no el ser mismo. Y el filósofo preguntará siempre: ¿quién ga-

rantiza que esta semejanza es realmente semejanza; que la conformidad de mi intelecto con el ser es real y no solamente aparente; que la verdad de que estoy seguro es verdaderamente verdad?

No rechazaré pues el principio de Parménides, más bien lo precisaré y lo afinaré. Sin abandonar la identidad (aunque no en todos sus aspectos) entre el ser y el pensamiento, deberé llegar a una determinada disyunción del ser y del pensamiento, de tal modo que me sea posible distinguir las condiciones propias de uno de las condiciones propias del otro, así como lo que, en mi pensamiento, es de las cosas mismas de aquello que es de mi manera de conocer. Trabajo sutil, comenzado por Platón, realizado en cuanto a lo esencial por Aristóteles y reanudado y completado por los escolásticos.

V. Lo que importa sobre todo aquí, es distinguir la *cosa* y su *existencia*, la cosa en sí misma y el modo de existir de la cosa. Y en cuanto vislumbro que para una misma cosa hay distintos modos de existir, distintas maneras colocarse fuera de la nada: un modo de existir en sí misma en la cosa, y un modo de existir en un intelecto, entonces comienzo a entrar en el problema del conocimiento.

El intelecto no coincide materialmente con todas las cosas; cuando ve una piedra o un árbol, no se hace piedra o árbol según la existencia que estas cosas tienen en sí mismas, sino, al contrario, las atrae a su propia existencia. Así la piedra existe bajo un determinado modo como piedra en sí misma: entonces, pura y simplemente, es; y esta misma piedra existe bajo otro modo en mi intelecto, entonces es vista. Diremos que el intelecto al conocer se convierte en todas las cosas de una cierta manera, que nos quedará por precisar, y que ya podemos llamar inmaterial, si reflexionamos que la existencia propia de la piedra es una existencia material, y que en el intelecto esta piedra se desprende de su existencia propia. *El objeto es en el sujeto según el modo existir del sujeto.*

VI. Por los sentidos la cosa es conocida como tal, con todas sus condiciones de existencia actual y todas las notas que tiene hic et nunc de su materialidad. Por la inteligencia se le conoce en lo que implica de intemporal y de necesario, secreto ocultado a los sentidos. En este objeto redondo que gira, y

que se llama rueda, la inteligencia ve el círculo. En la inteligencia, la cosa no es ya cosa, sino esencia o quidditas; es, vive separada no sólo de su existencia en su materia propia, sino que también de las condiciones y notas vinculadas a esta existencia material (notas individuantes).

Solamente a este precio, el ser que se encuentra en ella nos aparece como tal. Es el efecto de la operación abstractiva, por la cual nuestra inteligencia extrae un objeto dado en lo sensible, y, produciendo de él un concepto que ella se dice a sí misma, lo ve en este concepto.

Distinguiré pues aquí la esencia o naturaleza abstraída por el intelecto, y la existencia de esta naturaleza o esencia en la cosa; y así escaparé al platonismo. Las esencias universales a las cuales se refiere el trabajo de la inteligencia sólo existen bajo este estado de universalidad en el intelecto; fuera de él sólo existen en la cosa individual y concreta, tal como los sentidos la perciben, y bajo un estado de singularidad; de modo que el mundo que constituyen es para nosotros el mundo de la inteligibilidad, pero no el de la existencia; este mundo inteligible existe fuera del intelecto en el mundo sensible, es en esta rueda que existe el círculo; hablo de los inteligibles que son el objeto propio de la inteligencia humana, y que inmediatamente nos son proporcionada por la abstracción, lo que sin embargo no impide que otros inteligibles, concebidos por analogía a éstos – un alma espiritual, un intelecto puro, Dios, – existan fuera de nuestro intelecto en ellos mismos y no en un objeto material (aunque siempre bajo un estado de singularidad).

Así, el objeto universal de la inteligencia es más en cuanto al conocer y menos en cuanto al existir, que el objeto individual de los sentidos. De allí la dignidad propia de uno y de otro. Digamos, pues, que *lo universal existe en lo real considerado como la esencia o naturaleza llamada universal, pero sólo en el intelecto existe como universalidad en sí misma.*

Por allí sale a la luz el papel formativo de nuestra inteligencia, según el cual ella misma coloca ante sí el objeto en un concepto, y lo trabaja, divide y mezcla de todas maneras a fin de penetrarlo mejor. Desde el principio, es ella, en su actividad, la que otorga a ese objeto el modo de existir universal que tiene en sí. Pero si de este modo introduzco una de-

terminada diferenciación entre el ser y el pensamiento, debo mantener por otra parte una determinada identidad entre uno y otro, so pena de hacer imposible la verdad.

Veo el punto preciso en el que esta identidad subsiste, dónde el conocer no difiere en nada de lo que es: la esencia, que tiene un modo universal de existir en la mente, y un modo individual de existir en la cosa, no retiene en mi intelecto ninguna de sus determinaciones intrínsecas, absolutamente nada de lo que ella es como esencia; único título por el que mi intelecto la recibe, sin hacer nada, he aquí la intelección salvada. El círculo es idénticamente lo que es como círculo, con todas sus propiedades geométricas, en la rueda y en mi intelecto.

Es una misma y sola naturaleza humana la que existe en Pedro, fuera de mi intelecto, y la que existe como objeto conocido en mi intelecto. Dicho de otra manera, es lo que los escolásticos llamaron el término *quod* de la aprehensión intelectual, *el término inmediatamente alcanzado por la inteligencia por medio del concepto, que no es una imagen o un retrato de la cosa, ni una forma vacía, sino la cosa misma, esto es, la naturaleza que está a la vez en la cosa para existir y en el concepto al ser percibida.*

Casi todos los filósofos modernos no hacen caso a esta tesis absolutamente fundamental: debido a Descartes, que cree que el término inmediatamente alcanzado por el pensamiento es el propio pensamiento, es la idea, observada como una imagen o un retrato de la cosa; debido a Kant, que cree que por el concepto como tal, la inteligencia sólo aplica a las representaciones sensibles una forma vacía, sin percibir nada; debido a algunos pensadores contemporáneos, como el Sr. Blondel, que, influidos a pesar suyo por la herencia de Descartes y Kant, tienen aún el concepto o la “noción” por un “retrato”, y por un retrato radicalmente heterogéneo al original.

No olvidamos, sin embargo, que mientras el sentido percibe la cosa, esta rueda, este bastón, en tanto existe actualmente, nuestra aprehensión intelectual, tomada por separada y en sí misma (independientemente del acto de juzgar), percibe las naturalezas o esencias: el círculo, la forma recta, prescindiendo de su existencia actual en tal o cual sujeto.

La aprehensión intelectual se refiere a existencias posibles, no a existencias actuales. La existencia actualmente ejercida nos es suministrada sólo por los sentidos, y por los razonamientos contruidos sobre los datos de los sentidos. He aquí, en esta visión, el papel capital de la experiencia sensible, del contacto carnal con las cosas. Puedo saber por la razón que Dios existe, pero a condición de partir del ser de lo que toco y veo.

VII. En cuanto al concepto de ser, es bien cierto que es la tela común del pensamiento. Pero este concepto que empapa todos los objetos de inteligencia se dice a título distinto del carácter propio de las cosas de que se dice, ya que no podemos pensar el ser sin pensar el ser de esto o de eso, de Dios o la creatura, de la sustancia o del accidente. Por ello, lejos de acceder al monismo de Parménides y de hacer del ser uno e idéntico la tela de todas las cosas, es necesario decir que solamente la palabra ser es pura y simplemente una. No solamente el ser existe en el intelecto, como todo objeto de concepto, con una universalidad que no tiene en la realidad, sino todavía su unidad no es en el intelecto en sí mismo más que una unidad considerada bajo una determinada relación (unidad de proporcionalidad): *el concepto de ser es un concepto análogo e implícitamente múltiple.*

VIII. ¿Qué diré del acto juzgar? El problema de la predicación (atribución de un predicado a un sujeto) se soluciona sin dolor en cuanto se haya comprendido que a un mismo existente real pueden corresponder en el intelecto dos conceptos distintos o visiones diferentes. “Hombre” significa “quien tiene la naturaleza humana”, y si no puedo decir “Koriskos es la humanidad”, si puedo decir “Koriskos es hombre”, porque una misma cosa, existiendo fuera del intelecto, puede tener la naturaleza humana y tener el nombre Koriskos. El concepto “hombre” es otro que el concepto “Koriskos”, pero tal cosa llamada “hombre” no es otra que tal cosa llamada Koriskos. El sujeto y el predicado son lo mismo en cuanto a lo real, y son distintos en cuanto al concepto o noción: *idem re, diversum ratione.*

He aquí pues una diferenciación cierta entre el ser: una misma cosa, y el pensamiento: dos conceptos. Pero la coincidencia requerida entre una y otro no se destruye por eso, ya que, por una parte, el acto de simple aprehensión intelectual, haciéndome ver por separado en Koriskos tales o

cuales objetos de pensamiento, “hombre”, “blanco”, etc., no me dice de ninguna manera que estos objetos de pensamiento existen por separado: y, por otra parte, el acto de juzgar reúne precisamente lo que el acto de simple aprehensión intelectual había dividido: puesto que consiste en identificar el sujeto y el predicado por medio del verbo ser. *El juicio consiste esencialmente en declarar que dos conceptos distintos como conceptos se identifican en una misma cosa.*

Tenemos aquí un nuevo principio absolutamente fundamental, al que los filósofos modernos parecen no hacer caso desde Leibniz; ya que todo lo que dicen del pensamiento lógico, sometido a la “identidad”, parece presuponer que este pensamiento tiene por función constatar identidades ya dadas, totalmente hechas, entre nociones tomadas como tales, lo que reduce todo el pensamiento lógico a afirmar $A = A$, y a no pensar del conjunto. Si Kant hubiese percibido este principio y hubiera empujado hacia allí su crítica, las generaciones siguientes se hubieran visto privadas de la ‘Crítica de la Razón Pura’, construida enteramente sobre este sorprendente postulado: juzgar es aplicar a un sujeto, por medio del verbo ser, un predicado que este sujeto no es.

Añado que si la simple aprehensión intelectual, por la cual concibo a “Koriskos”, “hombre”, “el círculo”, etc., se refiere a esencias o a naturalezas, por el juicio, en sí, en el cual considero una propuesta como “Koriskos es hombre”, “el círculo es la superficie generada por una línea recta que gira en torno a uno de sus extremos”, afirmo: ita est, esto es así, es decir, el juicio informa la existencia (actual o posible). Es en la existencia extramental que declara que el sujeto y el predicado de la proposición se identifican. Cuando digo: “Koriskos es hombre”, digo: es en la existencia actual que una misma cosa se concibe como “Koriskos” y al mismo tiempo como “hombre”. Cuando digo: “El círculo es la superficie generada... etc. ”, digo: es en la existencia posible que una misma cosa se concibe como “círculo” y al mismo tiempo como “superficie generada... etc.”

El juicio es la afirmación de la existencia (actual o posible) de una misma cosa en la cual se realizan, a un mismo tiempo, dos conceptos distintos.

IX. Conviene, en fin, separar como es necesario la Lógica y la Ciencia: ésta tiene por objeto el ser real, las cosas alcanzadas por nuestros conceptos, y sus conexiones en la existencia extramental; aquélla tiene por objeto un ser de razón, las relaciones y conexiones con que las cosas se sostienen entre sí en tanto que conocidas, en tanto existen en el intelecto. La lógica no es lo real, aunque esté fundada en ello. Las necesidades inteligibles que consideramos por separado en las naturalezas abstractas y universales, existen en las cosas y las regulan en lo que respecta al menos a su esencia, mientras que las determinaciones individuales de las cosas, pertenecen al ámbito de lo contingente. Mas, el movimiento lógico y las necesidades propias del discurso sólo afectan a las cosas según que existan en el intelecto, separadas de su existencia propia.

La lógica hipostática de Spinoza y Hegel, el natura naturata del uno, el devenir del otro, aparecen ante esta visión como una enorme puerilidad.

X. Así, pues, todas las dificultades se solucionan a condición de reconocer una determinada diferenciación entre el ser y el pensamiento, sin abandonar por eso su esencial identidad en el acto mismo de conocer. No hemos rechazado el principio de Parménides: “El pensamiento, y lo que hay en el pensamiento, es uno”, sólo lo hemos precisado y purificado. El ser y el pensamiento no son pura y simplemente la misma cosa, como lo quería Parménides. Su acuerdo no debe tampoco imaginarse sobre el modelo demasiado burdo de un calco material: entre el ser y el pensamiento hay a la vez, no hago más que entreverlo al término este estudio, una identidad mucho más profunda y una diversidad mucho más marcada.

La cosa tomada en tanto ella existe en el intelecto acepta condiciones que no tiene en cuanto ella existe en sí misma. Pero en el punto preciso que lleva puramente al conocer, no hay diversidad alguna entre el conocimiento y la cosa, entre el pensamiento y el ser; de modo que el conocedor y lo conocido, sin que el ser propio del uno se mezcle en modo alguno con el ser propio del otro, son uno mismo en relación precisa al acto de conocer. “El acto del sentido y el de la sensación, decía Aristóteles, es un solo y mismo acto; pero el ser propio difiere en uno y en otro.” Expresión plenamente evolucionada y rectificadora de lo que Parménides sólo había sabido decir soldando en una misma fórmula lo verdadero y lo falso.

En vez de atenerse a estas sabias precisiones aristotélicas, donde la inteligencia de los antiguos había puesto toda su delicadeza de tacto, Kant, como un doctor brutal, dividirá absolutamente el ser y el pensamiento, destruyendo así, se haga como se haga, el conocimiento y la verdad.

La verdad – podemos intentar ahora penetrar mejor en lo que ella es, dando a la gran fórmula hecha clásica por Santo Tomás su sentido más determinado – *es la adecuación de la inteligencia y de la cosa* (adæquatio rei et intellectus).

Es opinión común entre los filósofos que la verdad está más perfectamente en el intelecto que en el sentido, ya que cuando el intelecto juzga cosas con verdad, siendo capaz de reflexión, sabe por sí mismo que él es verdadero, mientras que el sentido no lo sabe; y que la verdad está propiamente en el juicio, no en la simple aprehensión, ya que mientras no hay ni afirmación ni negación, mientras diga simplemente “el círculo” o “el hombre”, no hay nada aún en el intelecto que sea conforme o no conforme a lo que es.

Pero el juicio, como lo hemos visto, se refiere esencialmente a la existencia, actual o posible; y, así mismo, que es esencialmente con relación a la existencia fuera del intelecto que se alcanza la verdad: llamada “verdad de existencia”, con relación a la existencia actual, como cuando digo: Koriskos es hombre; o “verdad ideal”, con relación a la existencia posible, como cuando digo: la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. *Verum sequitur esse rerum* (La verdad sigue, es posterior al ser de las cosas).

Digamos pues que, en el sentido más preciso de la palabra, *la verdad es la conformidad del acto del intelecto que unifica dos conceptos en un juicio con la existencia (actual o posible) de una misma cosa en la que se realizan estos dos conceptos.*

Definición pedantesca, que tiene el inconveniente de no aplicarse más que a la inteligencia humana y a la verdad humana, a la pobre verdad humana, pero que tiene la ventaja de ser lo más explícita posible. Si queremos una definición que convenga a toda inteligencia, incluso a las inteligencias puras (cuyo juicio no se limita a la composición y a la división de los conceptos), diremos: *la verdad es la conformidad del intelecto con el ser, según diga ser lo que es, y no ser lo que no es.*

XI. Hablo de la verdad de la inteligencia. La inteligencia es verdadera, según que juzgue la cosa como ella es. Pero las cosas también son verdaderas según que se ajusten a la inteligencia de la que dependen: a la inteligencia humana, para las obras de nuestro arte; a la inteligencia divina, para las cosas de la naturaleza. Sea verdad de la inteligencia o verdad de la cosa, todavía es *adaequatio rei et intellectus*.

Ahora bien, en Dios no sólo hay conformidad entre su ser y su inteligencia, sino que *“su ser... es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y Él mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en Él no sólo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad.”* (Suma Teológica, I, 16, 5)

Es así como Santo Tomás responde a Pilato.

